

UN IMPEGNO ASSOLUTO PER LA PACE PER RICOSTRUIRE UN FUTURO AL DIRITTO E ALLA POLITICA

michele nicoletti

Nel dibattito sulla pace e sugli armamenti nucleari il contrasto tra i sostenitori del disarmo unilaterale e i sostenitori delle trattative e delle soluzioni negoziate appare talvolta come un contrasto tra utopisti e realisti, tra persone preoccupate solo di affermare o i propri ideali o il proprio desiderio di sopravvivenza e persone invece consapevoli della complessità della realtà, del peso dei rapporti di forza e di potere che solo attraverso azioni giuridiche e politiche possono essere governate e indirizzate verso soluzioni positive. I primi finiscono così per apparire profeti illusi di poter far scomparire la violenza dalla scena della storia, gli altri i solidi difensori della ragione, del diritto, della politica.

In realtà questo modo di considerare le cose, che continua a dominare — strisciante — la nostra mente e a impedirci di fare un passo anche minimo in avanti inibendo la nostra creatività teorica e pratica, rimuove costantemente la novità della situazione attuale rispetto al passato.

La novità sta nel fatto, mille volte ricordato e mille volte dimenticato, che per la prima volta nella storia l'uomo ha la possibilità di distruggere totalmente se stesso e il mondo. Ma la novità non sta tutta qui, nella possibilità dell'«antigenesi» dell'uomo e del mondo, sta anche nel fatto che i mezzi tecnici oggi a disposizione dell'uomo hanno creato non solo la possibilità del suicidio collettivo, ma anche l'impossibilità di decidere su di esso. Non è vero perciò quanto dicono i più: «Visto che queste armi terribili ci sono, è necessario creare una coscienza capace di decidere di non usarle», perché la decisione sull'utilizzo di queste armi è una decisione che sfugge ad ogni controllo. Il potenziale atomico non solo mette in discussione la vita umana, ma scardina il concetto stesso di sovranità popolare su una decisione così fondamentale quale quella di continuare a vivere oppure morire. «Si potrebbe pensare — ha scritto Balducci — che, comunque, a decidere ci sarà, sulla base di patti internazionali, un capo supremo, con una sua coscienza o quanto meno col suo istinto di sopravvivenza. Nemmeno questo è vero. La Cosa, in ragione della sua perfezione tecnica, ha ridotto a tal punto i tempi del suo lancio (5 o 6 minuti) che ormai la decisione è nelle mani di un piccolo gruppo di tecnici militari selezionati e allevati in vista dell'ipotesi guerra. La tecnologia militare ha quindi divorato la politica, alla quale non è restato che un ruolo di rappresentanza».¹

Dunque se si vuole rappresentare il contrasto tra utopisti e rassegnati come un contrasto tra una cultura di opposizione e una cultura di governo è facile obiettare ai realisti che la loro speranza di governare la realtà degli armamenti e di governarla in modo democratico è resa vana dalla struttura stessa dei mezzi tecnici il cui utilizzo non consente, non si dice un «referendum popolare», ma nemmeno un'assemblea parlamentare o una riunione di Consiglio dei Ministri; forse neanche una telefonata al Capo dello Stato. E così coloro che sostengono che le argomentazioni morali non bastano, che è necessaria una soluzione e una decisione politica sulla questione degli armamenti, sarebbero costretti ad accorgersi che la tecnica ha dissolto la politica. D'altra parte, a ben guardare, non è solo ai giorni nostri che il controllo democratico sugli interventi militari è assai problematico. Basterebbe ricordare l'ingresso dell'Italia nella prima guerra mondiale, deciso all'insaputa del parlamento, o l'intervento degli Stati Uniti nel Vietnam. Ma si sa, la democrazia esige «trasparenza» e «pubblicità», l'intervento militare invece segretezza.

L'ingresso nella prossima guerra potrebbe segnare l'ingresso nell'apocalisse dell'umanità e questa decisione rischia di venir presa fuori da ogni controllo democratico. Il diritto e la politica appaiono impotenti. La sovranità popolare vanificata. Forse al di là della semplicistica contrapposizione tra utopisti e realisti occorre scavare più a fondo nel rapporto tra «diritto» e «guerra».

Le forme del rapporto tra diritto e guerra

Norberto Bobbio nel suo libro «Il problema della guerra e le vie della pace»² individua quattro forme possibili di rapporto tra diritto e guerra, quattro forme che qui riprenderemo esemplificandole e discutendole.

a) La prima forma del rapporto è la GUERRA-FONTE del diritto. In questa prospettiva la guerra è considerata come un mezzo, anzi come il mezzo più autentico per instaurare un ordinamento giuridico, e di conseguenza ogni forma di diritto nasce e dipende da una storia di violenza e di conquista. Tra i sostenitori di questa concezione si potrebbe ricordare Carl Schmitt,³ secondo cui ogni ordinamento giuridico nasce da un'appropriazione di terra e da una spartizione, da una conquista ad opera di un gruppo di individui che si riconoscono «amici» e «popolo» in contrapposizione ai «nemici», a coloro cioè che contendendo la terra mettono in discussione la loro esistenza. In questo senso ogni diritto è «partizione», è divisione, è contrapposizione degli uni contro gli altri, non rappresenta il momento dell'«universalità», dell'unione, del terreno comune a tutti gli uomini. Un secondo esempio di questa concezione ci è dato dalle concezioni «rivoluzionarie» per cui un nuovo ordinamento giuridico e sociale più giusto rispetto a quello precedente può nascere solo attraverso un rovesciamento violento dell'ordine costituito. Per Proudhon solo la forza crea il diritto, e la guerra è la più alta manife-

stazione nella vita dei popoli: «La guerra, secondo la testimonianza universale, è un giudizio della forza. Diritto della guerra e diritto della forza sono così un solo e medesimo diritto». ⁴ Ma molti altri esempi di «nobili» filosofi si potrebbero citare.

Secondo questa concezione dunque la guerra non solo è un passaggio inevitabile nella storia dell'uomo, ma è addirittura necessaria perché nascano i diversi ordinamenti giuridici che regolano ed esprimono la sua vita.

La teoria della « guerra giusta »

b) La seconda forma del rapporto è quella della GUERRA-MEZZO di realizzazione del diritto, nel momento in cui gli altri mezzi di persuasione o di pressione economica o politica falliscono. La guerra è considerata in questa prospettiva come un espediente per risolvere una contesa non componibile, per comminare delle sanzioni di fronte a un'ingiustizia compiuta, insomma come estremo rimedio per realizzare degli obiettivi superiori altrimenti non raggiungibili. Mentre nella concezione precedente la guerra era lo strumento necessario per instaurare un ordine giuridico nuovo, qui invece essa è l'ultima risorsa per restaurare l'ordine esistente. L'esempio più classico di questa interpretazione è la teoria della « guerra giusta », cioè della guerra come strumento di riparazione di un torto, o come mezzo di difesa, o come punizione. Questa teoria nasce in ambito medioevale ed è fatta propria dalla Chiesa praticamente fino al Concilio Vaticano II. San Tommaso individua quattro elementi necessari perché una guerra possa essere dichiarata « giusta », cioè legittima e giustificata: una giusta causa, una autorità legittima che la dichiara, un puro scopo di pace senz'odio, il divieto di ogni menzogna. La guerra « giusta » parrebbe così una guerra « umanizzata », fatta solo in circostanze eccezionali e disperate con buoni motivi, buoni scopi, buoni mezzi. In realtà ognuno di questi elementi finisce per svanire quando dalla teoria sulla guerra giusta si passa ad esaminare le guerre concrete e reali che sono state combattute tra giustificazioni e benedizioni. Questa teoria finisce in realtà per giustificare ogni tipo di guerra e addirittura invece che ad umanizzare la violenza può contribuire a giustificarne le atrocità.

La teoria della guerra giusta concependo l'intervento militare come una legittima punizione, portava a considerare il nemico come un « criminale », tanto che, per esempio, il Concilio Laterano II nel 1139 stabiliva che nelle guerre giuste era ammesso l'uso di armi da guerra a lunga gittata altrimenti vietate. E così le guerre giuste o sante contro gli infedeli finivano per trasformarsi in guerre di annientamento senza rispetto per i diritti del nemico. Ma non è solo la storia con le sue tragiche esperienze a far dubitare della teoria della guerra giusta, è la sua stessa impostazione teorica che non può giustificarsi. Quella teoria nasceva in ambito medioevale là dove vi era un'autorità superiore riconosciuta al cui giudizio in qualche modo ci si poteva sottomettere, ma con l'emergere degli Stati moderni « chi » decide la « giustizia » della guerra? Si finisce

così per giungere al paradosso che una guerra poteva venir dichiarata « giusta » da ambo le parti in lotta. Inoltre il concetto di guerra come « sanzione » pone dei problemi perché una sanzione deve punire chi ha torto, ma se la guerra è vinta da colui che ha commesso il torto?

Si potrebbe tentare allora di limitare la giustificabilità della guerra alla sola guerra di difesa, ma anche qui sorgono dei problemi perché è difficile stabilire delle regole assolute, non solo nell'epoca atomica dove la teoria del « primo colpo » subisce dei cambiamenti radicali, ma anche in altre situazioni dove per esempio colui che attacca per primo è magari — come può avvenire nei Paesi del Terzo Mondo — colui che da secoli subisce violenze economiche e politiche.

Le difficoltà cui la teoria della guerra giusta va incontro fanno riflettere non solo sulla scarsa utilizzabilità di tale teoria per realizzare la pace, ma più in generale sugli effetti distorti che possono essere provocati da un rapporto sbagliato tra religione e potere o tra morale e potere. Troppe volte quando si cerca di giustificare un comportamento sulla base di motivazioni religiose o morali, questa giustificazione finisce per trasformarsi in legittimazione di abusi. Non appena è sorto nella storia un nuovo potere, è sorta immediatamente anche una giustificazione morale del suo uso come nel caso della polvere da sparo o della bomba atomica il cui utilizzo fu giustificato per evitare mali peggiori. La guerra come mezzo di realizzazione del diritto ha finito troppe volte per trasformarsi in negazione di ogni diritto.

« La guerra " duello " tra i sovrani »

c) La terza forma di rapporto è quella della GUERRA-OGGETTO del diritto, e nasce storicamente sulla base del fallimento della prospettiva precedente, in seguito al mutamento del quadro politico avvenuto con il trapasso dall'epoca medioevale all'epoca moderna. Nell'epoca moderna non vi è più un'autorità superiore in grado di decidere sulla « moralità » o sulla giustizia di una guerra. L'unica sovranità riconosciuta è quella degli stati nazionali, che si fonda proprio sul fatto di avere la capacità e l'indipendenza nel decidere o meno di entrare in guerra. In questa situazione non è dunque possibile sindacare sulle cause di un conflitto o concepire la guerra come punizione da parte di un'autorità superiore. Ciò che è possibile fare, visto che i rapporti tra gli uomini come tra le nazioni non sono sempre risolvibili pacificamente, è regolare i *modi* in cui tale guerra deve svolgersi. La guerra da mezzo di realizzazione del diritto diventa così « oggetto » di regolamentazione giuridica. Il modo in cui il diritto pubblico europeo ha realizzato questa regolamentazione è stato quello di dare a ciascuno stato sovrano la dignità di « *iustus hostis* »: il nemico non è più il criminale da annientare ma è il nemico sovrano a cui viene riconosciuta una parità. La guerra diventa così un « duello » sulla scena pubblica tra contendenti di pari dignità.

Una guerra cosiffatta sembrerebbe una guerra « pulita », ordinata, certo

sempre crudele e drammatica, ma condotta secondo le regole della «cavalleria». E certo da un punto di vista teorico possiede un certo potere persuasivo. Ma alla prova della storia anch'essa finisce per svelare il tragico rovescio della sua medaglia. Questa guerra «duello» finisce per essere una guerra condotta dai re per le proprie ambizioni dinastiche mandando al macello i propri eserciti (e non certo sfidando personalmente a duello l'avversario) e creando immensi dissesti finanziari. Questa guerra pulita tra avversari uguali di pari dignità è possibile solo in Europa tra le nazioni sovrane governate da monarchi imparentati tra loro, ma fuori dall'Europa, là dove i popoli non sono ancora «Stati» nel senso europeo, la guerra non è un duello ordinato ma riprende il proprio volto di feroce conquista di colonie in cui al «nemico» non solo non è riconosciuta pari dignità ma nemmeno valore di uomo.

In realtà tutti i tentativi di regolare giuridicamente la guerra sembrano fallire, considerando anche l'esperienza della Società delle Nazioni e dell'ONU nel nostro secolo in cui queste organizzazioni si sono dimostrate impotenti di fronte ai non pochi conflitti esplosi. Con l'esplosione della guerra le ragioni del diritto cessano e emergono quelle della forza e solo quando queste si sono esaurite allora nuovi ordinamenti si ricompongono.

« Lo stato "Leviatano" e la società consensuale »

d) La quarta forma in cui si esprime il rapporto tra diritto e guerra è quella che concepisce la GUERRA-ANTITESI del diritto. Secondo questa prospettiva fine primario del diritto è la realizzazione della pace, per cui là dove questa viene meno è il diritto stesso a mancare nella sua più intima natura. Un esempio tipico di questa concezione è il pensiero di Hobbes: la guerra rappresenta lo stato di natura di cittadini, la società senza leggi e regole in cui l'uomo è un lupo per l'uomo, in cui ciascuno ha il potere di provocare la morte dell'altro. E questo non solo per affermare il proprio egoismo materiale ma anche per affermare la propria verità religiosa.

L'ordinamento giuridico, lo Stato civile nasce dalla paura dei cittadini che porta ciascuno ad affidare la propria porzione di potere e di forza perché questo Stato ne assuma il monopolio. E' facile notare come attraverso questo processo la guerra civile viene eliminata, però a prezzo della legittimazione della violenza dello Stato; inoltre la pace così raggiunta è una pacificazione interna, ma lo stato civile cui tutti hanno affidato la propria porzione di forza esercita la propria sovranità non solo sui cittadini ma anche in conflitto con gli altri stati. La guerra civile dal piano nazionale si sposta così sul piano internazionale: ogni stato può dare la morte agli altri. E' la situazione di oggi in cui le diverse potenze possono causare la distruzione le une delle altre. E' da auspicare un super-stato che raccolga un super-monopolio della forza, mettendo fine così alle possibilità di conflitto? Ma al di là della sua realizzabilità storica (cosa potrebbe sostituire il cemento « nazionale »?)

è proprio da desiderare un immenso unico stato dotato di tutto questo potere?

Un secondo modello di antitesi guerra-diritto è quello che possiamo trovare nella riflessione di Hanna Arendt⁵ che contesta la visione del potere come realtà necessariamente legata alla violenza. Il pensiero di molti autori — non solo Hobbes, ma anche Weber, Mills, ecc. — vede la violenza intrinsecamente legata al potere perché concepisce il potere come « poter far fare agli altri ciò che io voglio ». Nel pensiero politico destra e sinistra concordano sul fatto che l'essenza del potere è il comando e l'essere obbediti, ma l'obbedienza è un concetto ambiguo su cui fondare il potere: essa si può prestare a un poliziotto ma anche a un criminale sotto la minaccia di un'arma. Per la Arendt esiste invece un altro concetto di potere che viene dalla "polis" greca e fu usato dai rivoluzionari del '700: il potere fondato sul *consenso*, sull'appoggio del popolo. Mentre la violenza può essere esercitata da chiunque, il potere invece è la capacità di agire di concerto, di consentire, di agire insieme. La forma estrema di potere è "tutti su uno", quella di violenza è "uno su tutti". La violenza è semplicemente uno strumento, fra l'altro neppure efficace: nello scontro tra violenze prevale generalmente quella del governo, e se invece vince quella rivoluzionaria è perché vi è un collasso di potere. Dunque violenza e potere anche se appaiono insieme non si identificano, anzi sono elementi opposti, quanto più potere vi è (nel senso autentico) tanto meno violenza è necessaria, e quanto più violenza è presente tanto più il potere tende a scomparire. Occorre dunque aumentare il potere, cioè la facoltà di agire dell'uomo, la sua capacità di raccogliersi e di operare insieme.

Non c'è dubbio che la Arendt apre prospettive interpretative nuove e interessanti anche se non offre soluzioni concrete. Le difficoltà che comunque presenta la sua posizione sono essenzialmente due: sembra ridimensionare la portata del conflitto dimenticando che il « raccogliersi » della gente è spesso anche un atto di affermazione di diversità rispetto agli altri e quindi di contrapposizione (la stessa polis greca è fondata sulla distinzione greci-barbari e liberi-schiavi); in secondo luogo la capacità di consentire sembra affidata a una sorta di « ragione universale », che rappresenta però anch'essa lo strumento di una parte dell'umanità (quella occidentale).

L'impotenza del diritto

Lo scopo di quest'analisi così frettolosa e semplificata non è comunque quello di portare a un giudizio di condanna sbrigativa dell'esperienza giuridica dell'occidente. Sarebbe un'assurdità superficiale e banale. Ciò che si vuol dire è un'altra cosa: è importante notare come nello sforzo complessivo di realizzare la giustizia attraverso il diritto, la pace è sempre stata considerata come un fine importante, ma non come un valore assoluto. Dunque per la cultura giuridico-istituzionale dell'occidente la pace non è un valore assoluto: di fronte a situazioni determinate si può

anche, benché temporaneamente, rinunciare ad essa. Inoltre la pace realizzata dal diritto appare sempre come una pacificazione di una zona o di un settore dell'umanità, attraverso lo spostamento del conflitto all'esterno (romani-barbari, cristiani-pagani, europei-non europei, ecc.); anche se questa pacificazione è realizzata in nome di un universale, come l'uomo, la natura, la religione, la libertà, questo universale si è affermato storicamente come ragione di una parte. E là dove il diritto nasce dalla negazione della guerra, la pacificazione da esso operata non è non-violenta, è anzi il frutto della concentrazione di una forza superiore.

Il diritto così come noi lo conosciamo è dunque impotente di fronte all'era atomica: nei secoli passati il diritto ha potuto sempre mettere in conto la guerra come un male inevitabile ma comunque superabile. «Dopo» la guerra ci sarebbe comunque stato qualche cosa. Ma oggi non è possibile più pronunciare queste parole. Non è detto che «dopo la guerra» ci sia comunque ancora qualcosa. Nessuno può assumere questa come ipotesi di lavoro.

Neppure nella storia della Chiesa la pace è stata un valore assoluto. I primi secoli di non-violenza assoluta forse sono determinati dal fatto che la prima comunità cristiana credeva nel ritorno immediato del Cristo. Essa viveva già nel Regno. La storia non esisteva, il mondo era privo di consistenza.

Quando il mondo appare destinato a «durare» nel tempo, è questo «durare» che fa problema e che pone il problema di durare nel tempo, di far progredire il tempo: non solo di annunciare la Parola, ma di sistemarla, conservarla, difenderla, diffonderla, legarla a una tradizione, a una struttura, a un potere capace di garantire la fedeltà a quell'Evento irripetibile. Conservare la verità diventa così più importante della pace e della vita umana stessa: gli eretici si possono uccidere. Il passaggio dalla non-violenza alla giustificazione della violenza avviene sulla base del primato della sopravvivenza della verità e della vita.

E' interessante notare come anche il passaggio attuale della Chiesa, dopo la seconda guerra mondiale, dalla giustificazione della violenza alla sua condanna avviene dopo il potenziamento tecnico dei mezzi distruttivi che possono mettere in discussione la sopravvivenza della vita. Mentre in passato l'assumere la pace come valore assoluto poteva sembrare in contrasto con la sopravvivenza della verità e della vita, oggi si è compreso che solo questa prospettiva può garantire un futuro agli ordinamenti umani.

Il significato politico del pacifismo

Nella situazione attuale solo la pace assunta come valore assoluto, a cui si è disposti a sacrificare tutto il resto, è la condizione per evitare la dissoluzione del diritto e della politica. E' qui che si mostra un nuovo significato della teoria nonviolenta e del pacifismo assoluto; non solo un significato morale o teorico (la cui solidità e profondità è troppo po-

co considerata e conosciuta) ma anche un significato storico e politico. La strada del pacifismo assoluto, cioè del deciso disarmo unilaterale, dell'obiezione di coscienza, dell'obiezione fiscale e di altre forme di testimonianza e di disobbedienza civile, non rappresenta oggi la negazione del diritto e della politica, ma una strada storica da percorrere per far uscire il diritto e la politica dalla loro situazione di impotenza e costringerli a maturare una nuova coscienza e nuovi strumenti operativi alla altezza della situazione attuale.

In queste forme di lotta non vi è solo testimonianza profetica o scelta anarchico-individualistica, vi è la volontà morale e politica di riaprire sul tema della pace e della sopravvivenza una dialettica tra soggettività personale e sistema, tra coscienza e Stato, tra cittadini e istituzioni che altrimenti rischia di scomparire facendo morire e la coscienza e l'ordinamento sociale. Riprendere la strada delle azioni unilaterali a partire dalla coscienza individuale non significa negare la realtà della complessità ma farla uscire dal suo cammino di morte. E coloro che disarmati, pubblicamente si rifiutano di obbedire alle regole della violenza, pronti a subirne personalmente tutte le conseguenze, non minano alla base la convivenza civile ma le consentono di sopravvivere e di farsi più umana. Né sono utopisti illusi, ma forse gli unici autentici «governanti» del nostro tempo. Nel momento in cui non è più possibile governare con gli strumenti e la logica del mondo «si vedrà — scriveva Kierkegaard nel 1846 — che soltanto il martire è in grado di governare il mondo nel momento decisivo».⁶ ■

¹ E. BALDUCCI, *Nord/Sud: la pace nella via del realismo*, in «Testimonianze», nn. 4-5-6, 1983, p. 19.

² N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Bologna 1979.

³ In particolare C. SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Köln 1950.

⁴ P. PROUDHON, *La guerre et la paix*, in *Oeuvres complètes*, Paris 1927, p. 91.

⁵ H. ARENDT, *Sulla violenza*, Milano 1968.

⁶ S. KIERKEGAARD, *Dell'autorità e della rivelazione. «Libro su Adler»*, Padova 1976, p. 383.